الفكر الإسلامي الحديث
المفاهيم والتوجهات

محمد الكتاني

التمهيد :

إن ما نشر من الكتابات التي تناول فيها المفكرون المسلمون قضايا الإسلام ومجتمعاته في العصر الحديث لتشكّل في مجموعها حقولاً مترامية من الأفكار والمساجلات والاجتهادات ومشاريع النهضة والإصلاح، وكأنها غابة ملتفّة تغري بالاكتشاف وتحديد المسالك بعد أن أصبحت هذه الكتابات من التراكم والتعقيد والتشعب بالقدر الذي لا مندوحة فيه للدارسين عن سداد المنهج، وأناة البحث، وطول النفَس.

فمنذ أكثر من قرن أخذت الكتابات الرائدة تظهر عن قضايا الإسلام والمسلمين. وعلى وجه التحديد أخذت تظهر منذ القرن الماضي بمثابة خطاب إصلاحي أو تجديدي يتوجه إلى عامة المسلمين في قُطر معيّن أو في أقطار الإسلام كلها يستنهض هممهم، ويفتح أمامهم مسالك النهوض بعد أن أحاط بهم الاستعمار الأوروبي مَشرقا ومَغربا، فأفاقوا من هول الصدمة ليجدوا أنفسهم في مؤخرة الركب الحضاري الإنساني، وكأن الاستعمار لم يكن سوى مصير حتمي لمجتمعات متخلفة عاجزة عن حماية نفسها وفرض وجودها.

ظهرت هذه الكتابات في كل من رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجْدي (– 1791) وكتُب الطهطاوي (– 1873) وخير الدين التونسي (– 1889) ومجلة «العروة الوثقى» سنة 1884، التي أصدرها بباريس كل من جمال الدين الأفغاني (– 1897) ومحمد عبده (– 1905) وكتُب الشيخ حسين الجسر الطرابلسي (– 1909)[1]. ثم تدفقت الكتابات الإسلامية الصادعة بالتوعية والإصلاح

والإرشاد، ومقاومة الفكر الاستعماري، على مدى القرن الأخير، بحيث يصعب حصرها. ويكفي أن نعلم أن ما صدر من المجلاّت والدوريات المتخصصة في شؤون الإسلام منذ أواخر القرن الماضي وحتى منتصف القرن الحالي، يناهز المئة مجلة بين شهرية وأسبوعية في كل عواصم الأقطار العربية بغير استثناء، فضلا عما كان يصدر في البلاد الإسلامية بلغاتها كالفارسية والتركية والأردية[2].

كل هذه الكتابات، مما كان منها عبارة عن مقالات وأبحاث نشرتها المجلات، أو ما كان منها كتباً ورسائل ألّفها المفكرون المصلحون أو الدعاة أو قادة الحركات الإصلاحية، يندرج فيما أنتجه الفكر الإسلامي الحديث. ومنها ما كُتب بلغات أوربية ثم نُقل إلى اللغة العربية أو لم ينقل. ودراسة الفكر الإسلامي الحديث تقتضي الإحاطة بهذه الكتابات كلها ووضعها موضع التحليل والبحث والتصنيف والتبويب والتقويم بردّها إلى أصولها وفضاءاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية، والوقوف على منطق كل منها في الخطاب والتحليل أو التوجيه والتنظير. وعلى دارس الفكر الإسلامي الحديث الذي ينتدب نفسه لهذه الدراسة أن يدرك مدى اتّساع حقل البحث، وتداخل مسالكه وكثرة مراجعه، وقد قام باحثون جادّون بتذليل الصعاب وخاضوا بحث الفكر الإسلامي الحديث وتعمقوا الكثير من نواحيه وقضاياه ووصلوا إلى نتائج قيّمة، تتطلب المتابعة والتمحيص، وَوَصْل الماضي منها بالحاضر وتمييز أنماط الخطاب وانتمائها المذهبي وما بينها من علاقة، وما يطبعها من طوابع التحريض أو الانحياز أو التبرير أو الموضوعية والإخلاص للحق.

وسنكتفي في هذه المقالة بالوقوف على «مفاهيم الفكر الإسلامي» وتوجهاته معتبرين ذلك مدخلا تعريفياً لهذا الفكر ومرجعياته الأساسية وفضاءاته الخاصة بما صدر عنه من مواقف وآراء.

مفهوم الفكر

لم نقف على من تناول مفهوم «الفكر» قبل أبي حامد الغزالي (- 505 هـ) في كتابه «إحياء علوم الدين».

لقد استعرض الغزالي طائفة من النصوص المأثورة التي استعملت الفكر والتفكُّر والتفكير في القرآن أو السنَّة أو في آثار التابعين وعلماء السلَف، ثم استخلص من تلك النصوص معنى الفكر، ومجاريه أي مسالكه والآفاق التي يجول فيها، متأملاً أو معتبراً. وانتهى من هذا الاستعراض إلى القول :

«إعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منها معرفة ثالثة. ومثاله أن من مال إلى العاجلة فله طريقان : أحدهما أن يسمع من غيره أن الآخرة أَوْلى بالإيثار من الدنيا فيقلده ويصدقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر، فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتماداً على مجرد قوله، وهذا يسمى تقليداً، ولا يسمى معرفة. والطريق الثاني أن يعرف أن الأبقى أَوْلى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة أبقى فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة».

ثم ذكر ألفاظا كالتدبر والتأمل، والاعتبار والنظر، واعتبرها واحدة من حيث المعنى، متعددة من حيث اللفظ، لكنَّ لكل منها ملحظاً خاصاً.

فالاعتبار يطلق بملحظ عبور الفكر من معرفة إلى معرفة، ومن اجتماع معرفتين إلى معرفة ثالثة، والتذكُّر يطلق بملحظ استحضار المعرفة من غير استنتاج. والنظر يطلق بملحظ التوجه من الفكر لطلب نتيجة غائبة، لأن من لم يتطلع إلى معرفة غائبة لم ينظر. ومن لم ينظر لم يفكر. فالتفكر هو تحقق النظر بدافع التطلع إلى معرفة مجهول، وغاية الفكر هي تحصيل المزيد من المعرفة أي تكثير العلم واستجلاب المعلومات.

ثم يعمد الغزالي إلى تحديد مجالات الفكر ويسميها المجاري أو المسالك، فيقول : «إعلمْ أن الفكر قد يجري في أمر يتعلق بالدين، وقد يجري في أمر يتعلق بغير الدين، وإنما غرضنا ما يتعلق بالدين».

ويقصر الغزالي نظره على الفكر في فحوى العلاقة بين الإنسان وخالقه أو بين العبد وربه، فيجعل فكر المسلم الديني منحصراً في الصفات المثلى التي يستطيع بها المسلم أن يتقرب إلى ربه، وأن يحقق بها رضاه عنه. ونستطيع من باب القياس على هذا التحليل أن نعتبر الفكر الديني الإسلامي متنوع المسالك والمجاري حسب موضوعاته. فهناك الفكر العقَدي (الكلامي) المتعلق بقضايا الصفات الإلهية والوحي والنبوءة والمعاد، والمسؤولية الإنسانية.

وهناك الفكر التشريعي (الفقهي) المنشغل بتفريع الأحكام واستنباطها من أدلتها التفصيلية، والنظر في تلك الأدلة وفلسفتها. وهو ما يسمى بعلم أصول الفقه، ومقاصد الشريعة.

وهناك الفكر (الأخلاقي) المنشغل بالقيم الإنسانية التي تقوم عليها الأخلاق كالواجب والالتزام والحرية الإنسانية والجزاء والحق والفضائل والرذائل.

وهناك الفكر التوثيقي (المنهجي) المنشغل بقضايا توثيق النصوص كعلوم الحديث

بالنسبة لرواية السنّة، وكعلم القراءات بالنسبة لمعرفة المتواتر من النص القرآني وغيره، وهناك الفكر (المعرفي) المنشغل بقضايا العلوم والمعارف الأخرى التي يتطلع بها الإنسان لمعرفة الطبيعة وقوانينها.

ومحصّل ما نستخلصه من تحليل الغزالي «للفكر» أنه منهج يستعمل لإنتاج المعرفة عن طريق النظر على ترتيب معيّن، فالمعارف المكتسبة بالفطرة أو بالحس إذا اجتمعت في القلب أو في الخاطر أو في العقل وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى، وهكذا تتوالد المعارف وتتناسل في نظام يعبر عنه الغزالي بقوله : «وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر إلى غير نهاية»[3].

ومن العلماء القدامى الذين تناولوا ظاهرة «الفكر» بالتحليل عبد الرحمن بن خلدون (— 808) في المقدمة ففي الباب السادس عن العلوم وأصنافها قدم للموضوع بمقدمة عن الفكر الإنساني فقال : «إعلمْ أن الله سبحانه وتعالى ميَّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ ونهاية فضله على الكائنات وشرفه. وذلك أن الإدراك وهو شعور المُدرِك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات. فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركّب الله فيها من الحواس الظاهرة : السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى : ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾. والأفئدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر. وهو على مراتب :

الأولى : تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته. وهذا الفكر أكثره تصورات. وهو العقل التمييزي الذي يُحصِّل منافعه ومعاشه ويدفع مضارّه.

الثانية : الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم. وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها. وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

الثالثة : الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وَراء الحسّ لا يتعلق به عمل. فهذا هو العقل النظري. وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد

علوما أُخر كذلك. وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلا محضا ونفسا مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية.

ونستخلص من هذا النص القيم أن «الفكر» هو تصرف وجولان لقوى الإدراك والتمييز والتحليل والتركيب للصور المحسوسة والمجردة. فهو فعالية منتظمة من أطوار بعضها ينتج البعض، فهناك طور التمييز الذي يدرك صور الأشياء المحسوسة في الخارج ويدرك النافع منها والضارّ. وهناك طور الإدراك للعلاقات بين الظواهر وما تتصف به من خواصّ وما ينتج عن تعاقبها وترابطها من نتائج، وهناك طور القدرة على تحديد القوانين والكليات من تلك الظواهر، واكتساب علم يفيد إدراك حقائق الأشياء[4].

ولكن القدماء لم يستعملوا – فيما يغلب على الظن – مفهومَ الفكر الإسلامي. وإن كانت لهم منادح في إيراده حين تحدثوا عن مختلف العلوم العقلية والنقلية. وهكذا نرى أن العلامة أحمد مصطفى طاش كبرى زاده (– 1561) وهو من المتأخرين حين تحدث عن مجاري الفكر كالغزالي قال : إعلم أن الفكر إما في أمر الدين أو في غيره. وتحدث عن المجرى الأول، ولم ينسبه إلى الدين فيقول : «الفكر الديني» فضلا عن الاضافة إلى الإسلام[5].

مفهوم الفكر الإسلامي الحديث

أما المحدثون من المفكرين والدارسين فيتداولون «مفهوم الفكر» أو مفهوم الفكر الإسلامي كما لو كان مصطلحا دقيقاً محدد المعنى لا يقع فيه خلاف أو تفاوت، وهذا التداول للفكر هو الذي أكسبه عموما لا يستساغ معه أن يستعمل في البحث الدقيق من غير مراجعة وتحديد[6]. والواقع أن هذا المفهوم لم ينل عند المحدثين ما يستحقه من التحديد. ونضرب المثال على ذلك بعدة أبحاث مُعَنونة كلها بعنوان «الفكر الإسلامي» من غير أن يهتم مؤلفوها ببيان المقصود عندهم بهذا «الفكر الإسلامي» وكأنهم يتركون مهمة تحديد هذا المفهوم للقارىء، لاكتشاف طبيعته ومقوماته باستثناء الأستاذ حسن حنفي من مصر الذي وقف في بعض أبحاثه عند هذا المصطلح. فقد عرّف «الفكر» بقوله : إنه كل ما أبدعه الذهن في حضارتنا التي ورثناها منذ أربعة عشر قرنا، وأنه لفظ لم يستعمله القدماء، بل استعملوا بدلا منه لفظ «علم». ونحن نلاحظ على الأستاذ حنفي كونه لم يُشِر إلى ما كتبه الغزالي أو ابن خلدون، وقد انزاح مدلول المفكَّر فيه أو المكتوب فيه عند القدماء إلى معنى حصيلة الفكر نفسها وهي التراث، فعرّف الفكر بكونه كلَّ ما أبدعه القدماء من علماء الإسلام، وبذلك أصبح

الفكر الإسلامي هو التراث الإسلامي. وقال أيضاً إن القدماء لم يستعملوا الفكر في الدلالة على الفلسفة، بل استعملوا لفظ الحكمة بأنواعها الثلاثة المنطقية والطبيعية والإلهية. وقال أيضاً : إن لفظ الفكر لفظ مستحدث وارد من الغرب. وقد شاع في العصور الحديثة عند الغربيين كبديل عن لفظ الإيمان، أو كغطاء نظريٍّ للعالم أو كإثبات لوجود الذات، لعله يقصد برهان ديكارتْ الوجودي : «أنا أفكر فأنا موجود».

ونحن لا نوافقه على «استحداث لفظة الفكر» وأنها مستوردة من الثقافة الغربية وإن كنا نوافقه على أن مصطلح «الفكر الإسلامي» قد روّجه المستشرقون في مقابل «الفكر المسيحي» و «الفكر اليهودي» حينما كان هذان المصطلحان رائجين في الكتابات الغربية. وأنه لا خلاف في استعمال هذا المصطلح كما جرى به العرف اليوم.

ولكنه يؤكد مرة أخرى أن «الفكر» هو كل ما أنتجه العقل في حضارة من الحضارات، وأن هذا الفكر لا يمكن أن يكون تجريداً علمياً محضاً، وإنما يكون فكراً إنسانياً ملابساً للمحيط الذي يؤثر فيه، وللمرحلة التاريخية التي يعيشها ويمتص فاعلياتها ومؤثراتها، وأنه لا يوجد «فكر» إنساني لا وطن له ولا حضارة، ولا تاريخ ولا بيئة، وأنه لا يوجد «فكر» إلا وهو على نحو من أنحاء التمثل.

ولذلك عندما نشأ «الفكر» لدى المسلمين بفضل الإسلام وبفضل القرآن مثلا فقد نشأ في مناخ حضاري معيّن. ونسب إلى الإسلام لأنه وجد في سياق تاريخ الإسلام، ولأنه ارتبط بمبادىء الإسلام ومقوماته الروحية عقيدة وشريعة. فالفكر الإسلامي هو نمط من التفكير وخصوصية في هذا التفكير يختلف بسببها عن أيّ فكر آخر[7].

أما قبل الأستاذ حنفي فإننا نجد الكتّاب والباحثين يستعملون مفهوم «الفكر الإسلامي» بمعان رئيسية ثلاثة : الموضوعات أو الشؤون التي يُعنى بها الفكر. وطريقة التفكير أو منطق التناول لتلك الموضوعات. وأخيراً فعّالية الفكر نفسها باعتبارها جهداً عقلياً يعبّر عن الوعي الإسلامي المنتج للأفكار لدى علماء الإسلام ومثقفيه. ونستعرض الآن نماذج من النصوص المستعملة لمصطلح الفكر الإسلامي.

فهناك كتاب «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور محمد البهي الذي صدر بالقاهرة سنة 1957، ومؤلفه برغم منهجيته العلمية ووضوح فكره واتساع أفقه الفلسفي لم يعرض لتحديد «المفهوم» الذي أراده من لفظ الفكر الإسلامي، وإنما انطلق في استعماله وكأنه مفهوم لا يحتاج إلى بيان. ويقول في المقدمة، بعد أن يبين نتائج اتصال الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي، وما كان لهذا الاتصال من نتائج عقب

الحروب الصليبية وعقب حركة الاستعمار على كلا العالمين الغربِ والشرقِ : «وبهذا نشأ في التفكير الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر اتجاهان : أحدهما لممالأة الاستعمار الغربي في «تقريب الإسلام من المسيحية، أو في تبديله إلى توجيه ديني يرضى عنه المستعمر. والثاني لمقاومة هذا التقريب أو هذا البديل، مع الدعوة إلى احتفاظ المسلمين بإسلامهم، كما يصوره القرآن والسنّة، وإلى إعادة تماسك الجماعة الإسلامية، والسعي إلى استقلالها، وعدم انصهار المسلمين في غيرهم»[8]. ثم يمضي في تحليله قائلا :

جاء القرن العشرون، واستمرت أيضاً الثنائية في اتجاه التفكير الإسلامي. ولكن أحد الاتجاهين عرف باسم «التجديد» بينما عرف الاتجاه الآخر باسم الاتجاه الإصلاحي، أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية.

فاتجاه التجديد سار في طريق خدمة الاستعمار الغربي – ولكن عن غير قصد مباشر – على نحو ما سار الاتجاه المعاون له في النصف الأخير من القرن الماضي. فحركة «التجديد» في الفكر الإسلامي التي ظهرت في الشرق الإسلامي، منذ بداية القرن العشرين، تعتبر «تقليداً» للدراسات الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين. ثم أضيف إلى هذا التقليد فيما بعد – منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، بعد أن تهيأ الجو في الشرق الإسلامي للحديث عن الإلحاد في مواجهة الإسلام والمسلمين – ترديد للفكر الإلحادي المادي الغربي، وهو التفكير الوضعي والماركسي.

ودراسة المستشرقين للإسلام، قامت أولاً بوحي من الكنيسة الكاثوليكية خاصة، للانتقاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيمه، حرصاً على مذهب «الكَثْلَكة» من جانب، وتعريضاً عن الهزائم الصليبية في تحرير بيت المقدس من جانب آخر. ثم تبنّى الاستعمار الغربي هذه الدراسة في الجامعات الغربية نفسها، حتى يقوى القائمون بأمرها على تصديرها إلى الشرق الإسلامي في صورة كتب تُؤلف وتُرسل إلى طلاب الثقافة، أو في صورة طلاب من الشرق الإسلامي يدعون أو يعانون على الدراسة هناك، ثم يمنحون من الألقاب العلمية، ما يتمكنون به من الظفر بوظيفة التوجيه في الكليات النظرية بالجامعات الحديثة في الشرق الإسلامي.

أما محاولة تجديد المفاهيم الدينية منذ بداية القرن العشرين، فقد باشرها في مصر تلاميذ الشيخ محمد عبده، كما قام بها في الهند فيلسوف الباكستان، محمد إقبال.

والفكر الإسلامي نفسه في هذه الفترة، التي تبلغ الآن قرناً كاملاً، هو مرآة لهذين الاتجاهين. ولذلك كان عنوان الكتاب الذي نقدّم له : «الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي»[9].

ونستخلص من هذه الفقرات أن المراد «بالفكر الإسلامي» عند الباحث هو نتاج الحركة العقلية المتأثرة بالحضارة الغربية لدى المثقفين المسلمين التي كانت تدعو إلى تجديد واقع المجتمعات الإسلامية وفق منهج الحضارة الغربية وفلسفاتها ونتاج الحركة العقلية المقاومة للحركة السابقة لدى المثقفين المسلمين وعلمائهم، ممن دعوا إلى تجديد واقع المجتمعات الإسلامية على هدى السلف في الرجوع إلى الكتاب والسنّة، وتشخيص روح الحضارة الإسلامية والأمة الإسلامية في محافظتها على مقوماتها الروحية والثقافية الأصلية.

وهناك مثال ثان، وهو كتاب صدر بعد الكتاب الأول، بعنوان : «الفكر الإسلامي مواجهة حضارية» للأستاذ محمد تقي المدرسي، الذي صدر سنة **1971** فهو يعالج قضايا فلسفية واعتقادية مندرجة في «علم الكلام الإسلامي» من منظور المذهب الشيعي الإمامي. ولكننا لا نجد في ثناياه أي وقفة مع «الفكر الإسلامي» من حيث المفهوم والحدود التي تضبط الاستعمال، وإنما نستشف هذا المفهوم من سياق المباحث.

فالباحث يهتم أولاً ببيان دور العقل في تحقيق المعرفة والوعي بالذات وبالعالم، أي بدور العقل في تحقيق العلم. ويقول : «هذا هو المنهج الإسلامي الفريد... ويتلخص في ثلاث نقط :

1 – التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.

2 – التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بالعقل ذاته. أو بآثاره وآياته وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضهما.

3 – التذكرة بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتميزها عن الباطل، من هنا نجد النصوص الإسلامية تتضافر بالتذكرة إلى العقل في محاولة لإيقاظه داخل النفس ووجدان الحقائق به.

ويقول في سياق آخر : «والخلاصة أن العقل يكشف الحقيقة. وكما أن الكبير حقيقة، فالصغير أيضاً حقيقة. تماماً كما تبصر العين المرئيات. ولا فرق فيها بين أن تكون صغيرة أو كبيرة.

وبهذا نتبين أن النظرة الإسلامية حول العقل نابعة من إعطائه الثقة الكاملة في كشف الحقائق الغيبية. خلافا لتلك النظرات التي تحدد العقل بالشؤون المادية وتنتزع منه حق الحكم في الأمور الغيبية. وتجعل الدين هو الحاكم المطلق في تلك الحقائق[10].

ويقول في سياق ثالث بعد أن يعرض بالنقد لفلسفة «كانت» و «ديكارت» في تصور العقل : «وحين نتذكر العقل ونكتشف أن حقيقته نور مقدس عن إحاطة

الأذهان وأنه الذي يكشف لنا الحقائق الأخرى بصورة ذاتية وغير ممكنة التعليل، حينذاك نجد أن الأحكام العقلية تتميز :

1 – بأنها ثابتة جازمة لا تقبل الريب إذ أن ذاتها الكشف، والكشف يعني ملامسة الواقع وشهوده. فكيف يجد الواقع ثم يتشكك فيه ؟

2 –أن أحكام العقل شاملة لا تخصص فإذا كانت الرذيلة قبيحة فلن تفترق أن تكون صادرة من كبير أو صغير، وفي أيّ عصر وأيّ زمان. وإذا كانت الحادثة بحاجة إلى علة محدثة وسبب موجد فلا فرق بين أن تكون الحادثة رمي كرة القدم أم وجود كرة الأرض.

3 – أن أحكام العقل تتفق عليها عقول البشر. فالعقل هو العقل في أيّ رأس عاش وفي أيّ مخّ سكن وما هي فضيلة أو رذيلة هنا فهي في كل مكان، ولدى كل إنسان فضيلة أو رذيلة، ولذلك كانت الحجة بين العباد العقل – حسبما جاء في الحديث – فلنذهب أنّى شئنا فسوف لا نجد الفضيلة في الخيانة والنفاق وبيع الأوطان وإيثار النفس على الآخرين..

4 – أن أحكام العقل لا تتطور حسب تطور الأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفسيولوجية وما أشبه، لأنها تكشف عن الحقائق الخارجية، تماماً كما لا تتغير المرآة وهي تعكس صور الحياة الناشطة الحركات... وهنا تختلف الرؤية الاسلامية في المعرفة عن النظريات الذاتية والديالكتيكية»[11].

ويمكن أن نستخلص من هذه الفقرات، أن الباحث، وإن لم يحدد مفهوم الفكر الإسلامي، إلا أنه يكاد يفصح عن أن «الفكر الإسلامي» هو «العقل الاسلامي» أي القوة المودَعة في النفس الإنسانية التي تكشف للإنسان كل الحقائق التي تتكون منها معارفه وعلومه، وتقدم له المعايير الصحيحة في ضوء المبادىء الإسلامية العامة لإدراكها ونقدها. ولهذا نراه في كتاب آخر يفصح عن مفهوم «الفكر الإسلامي» بمفهوم أدق، وهو «المنطق الإسلامي»[12].

وهو يرى أن هذا المنطق، وهو الميزان الدقيق في تمييز الخطأ من الصواب والوهم من الحقيقة كامن في القرآن وفي السنة، بل إنه كامن في النصوص الشرعية.

«فالفكر الإسلامي» عند تقي الدين المدرسي ليس نتاجاً عقلياً مختلفاً باختلاف المفكرين المسلمين، وإنما هو «منطق» إسلامي محدد الخصائص والفعاليات والمعايير التي تقود إلى المعرفة الصحيحة.

وهناك كتاب ثالث ظهر سنة 1969 بعنوان «الفكر الإسلامي المعاصر» دراسة وتقويم للأستاذ غازي التوبة، لم يشر بشيء يذكر إلى مفهوم «الفكر الإسلامي المعاصر»، وإنما اكتفى بهذا العنوان ليتحدث في إطاره عن ثلاث مدارس في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي المدرسة الإصلاحية، ورائدها محمد عبده ومالك بن نبي. والمدرسة التاريخية ورائدها طه حسين وعباس محمود العقاد، والمدرسة التربوية ورائدها تقي الدين النبهاني وحسن البنا.

وقبل هذه الكتب جميعاً كان قد صدر كتاب للأستاذ محجوب بن ميلاد من تونس سنة 1955 بعنوان «الفكر الإسلامي» بين الأمس واليوم. وهو كتاب يدور في جل محاوره على علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، مع الوقوف على الفكر المعتزلي، وأعلامه لكن، لِمَ عَنْون الكتاب «بالفكر الإسلامي» ؟

واضح أن الباحث استعمل «الفكر الإسلامي» كما كان متداولا من قبل ومن بعد، في دلالته على القضايا المفَكَّر فيها، التي شغلت عقول المفكرين المسلمين القدماء أمثال الفلاسفة والمتكلمين، وما يزال يشغل بعضها عقول المفكرين المسلمين المعاصرين، «فالفكر الإسلامي» هو بمعنى من المعاني حياة العقل في تفاعله مع الكون من حوله.

وفي سياق المدخل نلاحظ أن الباحث، وكان أحد الأساتذة المبرزين للفلسفة الإسلامية بالمدرسة الصادقية وبدار المعلمين العليا بتونس، يبرز حالة الفوضى الفكرية أو ما سماه شؤون «دارنا العقلية» ويضع يده – حسب رأيه – على «الحقيقة الجوهرية» في هذه الفوضى، وهي غياب توظيف العقل جوهريا في النظر بعيداً عن تحديد ماهية العقل وآلياته ومنطقه، وما يتلاطم به من أمواج الفلسفات والمذاهب، أي النظر إلى «العقل» في حال نشاطه، وفي حال نظره وتأمله ونقده وتحليله واستنتاجاته.

ويقول : «لو كان لنا متّسع من الوقت لعطفنا على تاريخ التفكير الإسلامي ولتصفحنا في شيء من التفصيل بعض مراحله ولَتَبَيَّنَ لنا أن الفوضى العقلية التي تشكوها اليوم الأقطار الإسلامية كافة ليست الأولى من نوعها... فكثيراً ما عرفت الأمة الاسلامية في الماضي مثل هذه الفوضى وخرجت منها في كل مرة مظفّرة بفضل ما أظهر المفكرون الإسلاميون من دلائل الحيوية العقلية، وأمارات النشاط الفكري. وما الألفاظ العديدة التي استعرضنا بعضها في بدء هذه المحاضرة – وسميناها اصطلاحا «عدّتنا العقلية» أو «زادنا المعنوي» – سوى رسوم جهادهم الفكري»[13].

ثم يقول في سياق آخر : «وإن أنت نظرت في أولئك المفكرين وفي غيرهم من المفكرين الإسلاميين وفي أخص خصائصهم انبهرتَ أمام أمر عجيب يوحد بينهم : هو

امتزاج الشؤون الدينية بالشؤون الفكرية امتزاجاً يجعلك حيران في حقهم لا تعرف أيّ الشؤون تغلب عليهم، أهي الشؤون الدينية أم الشؤون الفكرية... وقد تنتهي بك هذه الحيرة إلى الإيمان بأنه يصح في حقهم أن تقول قول الصدق أنهم هم «الدّين يفكّر» وأنهم هم «الفكر يتديّن» !...

هم المجتهدون الفاتحون ! وظيفتهم الاجتهاد والفتح، أعني أنهم آمنوا بأن الدين صالح لكل مكان ولكل زمان، فهم على يقين بأن ذلك ليس في الإمكان أن يكون إلا بفضل تفاعل متصل بين تعاليمه، ومبادئه، وقيمه، وشؤون الواقع الإنساني المتجدد مع الدهور...»

وندرك معنى «الفكر الإسلامي» من خلال تلك الفقرات، وهو أنه نتاج الاجتهاد والتفاعل المتصل بين الواقع التاريخي المتجدد أو الواقع الاجتماعي والحضاري المتجدد والمتطور من جهة. وبين النصوص الموحى بها، أي القرآن والسنّة من جهة ثانية. فالفكر نشاط عقلي موصول قوامه البحث والاكتشاف وإرادة الفتح وبذل الجهد. ولهذا قال : «إنه يوم ارتخت أوتار «الفكر الإسلامي» فأصبح لا إجهاد ولا اجتهاد ولا جهاد انقضَّت على الأمم الإسلامية شتى المصائب والمحن والرزايا»[14].

فالفكر الإسلامي هو النشاط العقلي المتمثل في «الاجتهاد» والإبداع والملاءمة بين الثوابت والمتغيرات.

ويستعمل الأستاذ أنور الجندي من مصر في كثير من كتبه مصطلح «الفكر الإسلامي»، ومنها على سبيل المثال كتابه «القيم الأساسية للفكر الإسلامي والثقافة العربية» أو في كتابه «معالم الفكر العربي الإسلامي المعاصر». وهو يعتبر الفكر الإسلامي فكراً عربياً، ولذلك يجمع في مفهومه بين الإسلام والعروبة على نحو مطّرد.

وهو في بعض فصول كتبه يقارن بين الفكر الإسلامي، وبين الفكر الأوربي، في محاولة متكررة لإبراز خصوصيات الفكر الإسلامي. ومن خلال هذه المحاور يعَرِّف الفكر الإسلامي في صياغات مختلفة، منها مثلاً أن الفكر الإسلامي هو كل خيوط الاقتصاد والاجتماع والسياسة والدين مجتمعة متلاقية يتكون من لُحمتها وسَداها نسيج متماسك له لونه وقوامه. (وهو الفكر الإسلامي) ومنها مثلا : أن الفكر الإسلامي مفهوم متكامل للحياة لا تنفصل فيه المقاييس الخلقية عن الحركة العملية، ولا يمكن أن يضطرب أيّ جزء منها مستقلا دون الإخلال باتزان الأجزاء كلها.

وواضح أن هذا التصور يجعل مفهوم «الفكر الإسلامي» مرادفاً لما يعبّر عنه أيضاً

بالمنظور الإسلامي للحياة وللإنسان. فهذا المنظور هو الذي يتصف بالوحدة والتكامل، كما يصفه أنور الجندي في فقرات لاحقة. ومما جاء في تحليله قوله :

«لقد ظل الفكر الإسلامي حريصاً على ألا يفقد تكامله. ومن ثم فقد بعد عن الذّرية (أي التجزئة). وعالمية الفكر الإسلامي إنما تتمثل في قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات في مرونة بالغة. ثم يتحدث عن وَسَطية هذا الفكر، ثم عن حركته...»

وبذلك يكون مفهوم الفكر الإسلامي عنده مساويا لمعنى الإسلام تقريباً، وكأنه بذلك اعتبر «الفكر الإسلامي» مفهوما ثابتاً كالإسلام، وليس معطى تاريخياً. ولكنه من ناحية ثانية نراه حين يتحدث عن حركية الفكر الإسلامي، يلاحظ أن من مميزات الفكر الإسلامي قدرته على التشكل والتكيف مع جميع البيئات والعصور والثقافات، وعلى الأخذ والعطاء معتمداً مبدأ «الاجتهاد».

ويؤكد هذه الظاهرة ما ظهر من حركات تجديدية إصلاحية في الفكر الإسلامي عبر العصور، ولكننا نواجه في مقالات أخرى في نفس الكتاب عبارات تدل على أن «الفكر الإسلامي» هو بمثابة مرآة للإسلام. فهناك الإسلام من ناحية، وهناك الفكر الإسلامي من ناحية. أولها مصدره الوحي وهو ثابت، والآخر مصدره العقل وهو متحرك ومتجدد.

والحقيقة أن تحديد مفهوم الفكر الإسلامي عند أنور الجندي يكاد يستعصي على الانضباط والحصر، لأنه يقدم تحليله له في عبارات إنشائية غارقة في التبجيل والتعميم والتجريدات الكلية.

وفي كتاب الأستاذ عبد الله كنّون «جولات في الفكر الإسلامي» أو في غيره من كتبه مثل «مفاهيم إسلامية» أو «الإسلام أهدى» يلاحظ أن ما قام به رواد التجديد والإصلاح في الشرق الإسلامي مثل الأفغاني ومحمد عبده ومن سار على أثرهم من وضع (فلسفة جديدة للعقيدة والشريعة الإسلاميتين تقف في صف واحد مع الفلسفة التي وضعها علماؤنا الأوائل لتحدي الفلسفة اليونانية، إن هذه الفلسفة الإسلامية الجديدة هي «الفكر الإسلامي المجدد». وقال إن نواحي الفكر الإسلامي كثيرة ومتنوعة، وقد أشبعها علماؤنا المصلحون نظراً وبحثاً[15].

فالفكر الإسلامي في تصور الأستاذ كنّون هو مجمل الموضوعات المفكر فيها من منظور الإسلام وتأصيل أصوله فيها وتقديمها في صياغة جديدة مناسبة لفكر العصر.

وأما الأستاذ علال الفاسي فقد وقف وقفة واضحة مع «الفكر الإسلامي» في

كتابه «النقد الذاتي» فمهد له بالحديث عن «الفكر الديني» وقال : إن قضية الدين هي مسألة المسائل في العالم، أو هي لا شيء. فإما أن تكون هي الفكرة المالكة لكل الشؤون وإما ألا تكون بالمرة. وبذلك يضع خطاً فاصلاً بين منظورين فكريين رئيسيين. أحدهما يعتقد ويؤمن وأحدهما يكفر ويجحد ويلحد. ولكل منهما لغته ومنطقه ومرماه.

وبعد أن يوضح خطأ الذين يعتقدون أن الدين هو أمر شخصي أو عقيدة شخصية لأن الدين كالطبيعة في شمولها، ومثل الهواء في سريانه لاحظ أن التاريخ يرينا أنه ما من أمة نهضت إلا ونهضت بعقيدة دينية أو تماثل الدين. وأنه ما من أمة تدهورت وانحطت إلا وكان الإلحاد والتحلل الأخلاقي والانفصام عن الدين سببا في انحطاطها. والدين في تجارب الأمم وتواريخها يقفنا على كثير من الحقائق الاجتماعية. ومنها أن الدين إن كان عقيدة تحرير للإنسان وتكريمه فهو دين مستمر التجدد كالإسلام، وإن كان عقيدة تحكم أو تسلّط في يد «الكهنوت الديني» يستعملها جهازا للقمع والاستبداد فقد باء بالخسران، وانحسر عن الواقع حيناً أو بعد حين.

وفكرنا الديني – يقول علال الفاسي – يجب أن يكون قائماً على هذا الأساس الذي جعل الناس أمام الله وأمام الدين سواء[16].

والفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة، والتفكير المطلق في الاعتداد بالمثال الأعلى ومراقبته في كل الشؤون[17].

وعندما نقارن بين الظروف التي لابست نشوء أو ظهور كل من الديانتين اليهودية والمسيحية بالظروف التي لابست ظهور الإسلام، نقف على حقيقة أن الإسلام هو الذي لم يظهر لمعاداة أمة أو دولة أو مجتمع، لأنه كان ثورة عقلية روحية واجتماعية على الوثنية والشرّك والفساد والاستبداد في كل مكان وزمان. والحروب التي أعلنها الإسلام لم تكن إلا دفاعاً عن حرية العقيدة التي نادى بها. وأعظم طابع يميز الدين الإسلامي هو بناؤه على أصول متينة تجعله قائماً على التطور والسير دائماً نحو الأمام. وقد ترك الإسلام للمسلمين حق النظر والاجتهاد في كل شؤون حياتهم لتتطور بتطور الظروف والمصالح. ولذلك وجه الإسلام المسلمين إلى الحياة الاستشارية التي يشترك فيها العلماء ودَوُوا الأمر وعامة المسلمين. ومن ثم أخذ الفكر الإسلامي دوره الطبيعي في التطور والتوجيه. فالإسلام حركة، ولذلك يجب على المسلمين أن يواصلوا السير إلى الأمام، وأن يجددوا ما يجب تجديده. وبما أنه كذلك فيجب أن نتطور في فهم معانيه والاهتداء لمقاصده العليا. والفكر الإسلامي هذه مهمته، وعليه أن ينتبه ويحذر من الزلل

والجمود، وأن يُعنى بالآلة النفسية التي تبعث على انتحاله، وأن يقف على العوامل الذاتية والموضوعية التي تعمق وعينا به، وتحقق ثورتنا المتجددة على كل جمود واستبداد وطغيان»[18].

الفكر الإسلامي عند علال الفاسي هو جهاز التفكير في التجديد والإصلاح والتحرر، وإدراك المغازي والمقاصد للإسلام والعمل على الامتلاء بروحانية العمل الهادف.

وفي سياق هذا المفهوم الذي يجعل من الفكر الإسلامي جهازاً للفهم والإبداع والتقويم نورد رأي الأستاذ عبد الحميد أحمد أبو سليمان في كتابه «أزمة العقل المسلم» الذي نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية سنة **1991**.

يستعمل هذا الباحث مفهوم الفكر الإسلامي بمعنى المنهج الإسلامي المتحرك في إطار من الثوابت والمبادىء الإسلامية لإنتاج المعرفة، وللاجتهاد في إبداع المواقف والحلول للمشكلات، ووضع النظم المسايرة لتطور حياة المسلم عبر العصور. وقد تجلى هذا الفكر الاسلامي في نشأة الفقه وتطوره، وفي نشأة علم الكلام وازدهاره. ويرى هذا الباحث أن المنهج التقليدي للفكر، الذي ساد عصور الانحطاط والجمود، في ظل الأنظمة الاستبدادية هو الذي أوقع الفكر الإسلامي في أزمة الانفصال بينه وبين القيادة السياسية، فأدى هذا الانفصام إلى تقوقع الفكر الإسلامي وإبعاده عن التفاعل مع القيادة السياسية. كما أفضى هذا الانفصام إلى الخلط بين الفكر الإسلامي الذي عليه أن يتجدد ويبدع، وبين العقيدة الإسلامية الثابتة. كما كان من نتائج ذلك الانفصام عجز الفكر عن إيجاد الحلول المصححة للمسيرة التاريخية. وكانت النتيجة العامة لهذا كله وقوع الفكر الإسلامي في أزمة المنهج وفي نضوب الفاعلية[19].

وهناك كتابات كثيرة تدخل في نطاق «أدبيات الإسلام» تستعمل «الفكر الإسلامي» باعتباره جهازاً لإنتاج كل ما يفكر فيه في ضوء الإسلام سواء كان عقيدة أو شريعة أو أخلاقاً أو سياسة أو ثقافة أو مذاهب إسلامية سنية أو شيعية. نذكر منها على سبيل المثال كتابات جابر الأنصاري ومحمود سفر ومصطفى السباعي وعماد الدين خليل ومنير شفيق. وهناك مفكرون وكتاب إصلاحيون ومجددون أسهموا في تجديد التفكير الإسلامي أو تعميق أصوله ومبادئه ونقد أوضاع المجتمعات الإسلامية من منظور تطبيقي أو عملي، واقترحوا مشاريع الإصلاح لهذه المجتمعات كلياً أو جزئياً كالأفغاني ومحمد عبده وحسن البنّا والسيد قطب ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي وعبد القادر عودة وأبي الأعلى المودودي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وحسن الترابي وأبي الحسن النّدوي.

ونستخلص من المراجع التي رجعنا إليها للوقوف على مفاهيم «الفكر» و «الفكر الإسلامي» بالذات أنه يمكن استخلاص ثلاثة مفاهيم للفكر الإسلامي في جميع سياقاته التي وقفنا عليها.

أولها : جملة القضايا والموضوعات التي يتناولها العلماء المحْدَثون بالنظر والتفكير، سواء كانت من صميم العقيدة الإسلامية أو من مجال الشريعة وأحكامها، وما تفرع عنها في العصر الحديث من مسائل تتصل بحياة العصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، باعتبار هذه المسائل موضوعات للتفكير ومداراً لبحثه. فالفكر بهذا المعنى هو الموضوع المفكَّر فيه.

ثانيها : المنهج المستعمل في بحث تلك الموضوعات والقضايا، باعتبار أن طريقة التفكير وآلة إعماله تتحركان طبقاً لرؤية الإسلام إلى الكون والحياة. أي أن التفكير الإسلامي هو بطبيعته منطق ذو خصوصيات وثوابت يلتزمها حين ينظر ويحلل ويقوّم الأشياء. فالفكر الإسلامي بهذا المعنى منهج منتج للمعرفة طبقاً لتصور الإسلام. والفكر بهذا المعنى هو منهج التفكير.

وثالثها : الدلالة على فاعلية التفكير نفسها، فالفاعلية هي ممارسة وإنتاج للمعرفة، واعتبارها فكراً هو أمر جارٍ على المعنى الذي أبرزه الغزالي وابن خلدون لفكر من كونه قوة منتجة للمعرفة، والفكر بهذا المعنى هو الفعَّالية العقلية بغض النظر عن منهجها أو موضوعاتها.

لكن أقوى دلالات «الفكر الإسلامي» اليوم هي اعتباره منهجاً فكرياً، أي منطق إنتاج للمعرفة، واجتهاداً متطلعاً لمراكمة المعرفة، باستثمار المعرفة القرآنية والمنهج القرآني من جهة، واستثمار المعارف المكتسبة من الواقع الكوني والثقافة الإنسانية لإنتاج المزيد من العلوم الدالة على حقائق الأشياء، وإدراكها على ما هي عليه من جهة أخرى.

تاريخية الفكر الإسلامي

قبل التحدث عن تاريخية الفكر يحق لنا أن نتساءل : هل يصح أن يكون «الفكر» سواء اعتبرناه منهجاً للنظر أو موضوعاً للنظر أو فعالية عقلية قائمة في الواقع، موضوعاً للتفكير، وظاهرة للتأريخ. هل يمكن أن نعتبر الفكر حوادث محسوسة لها هويتها وفعاليتها القابلة للتحديد والملاحظة ؟ ؟

تساءلنا عن هوية الفكر والأفكار وعن إمكان ضبطها وتأريخها وتتبع سيرورتها وفعلها في واقع الحياة السياسية والاجتماعية لنوضح أن الإنسان منذ كان وهو يفكر. ويحول أفكاره إلى إنجاز حضاري وثقافي.

وأن للأفكار تاريخاً كما أن للأفعال والحوادث الإنسانية تاريخاً، غير أننا نكون مضطرين بحكم ما يمليه وعينا بالأشياء إلى الإقرار بأن كل الأفعال والحوادث الإنسانية إنما هي تمظهرات لما يجول في باطننا من أفكار.

وعندما يتعلق الأمر بنظام عقائدي وتشريعي كالإسلام، فإن هذا النظام يصبح جهازاً للفكر وللعمل بالنسبة لمن يؤمن به، ويلتزم بمبادئه، والفكر الإسلامي الذي حاولنا إبراز أهم مفاهيمه هو تلك الفعالية التي دأبت منذ مجيء الإسلام على جعل الواقع المعيش مطابقاً للمفكَّر فيه والمعتَقَد به.

وإذا حدّدنا مدلول «الفكر الإسلامي» في بعده المنهجي، وأحسب أنه التحديد الأنسب، وجب أن نتساءل : هل يمكن حينئذ أن يوصف هذا الفكر بوصف الحديث أو القديم ؟ وبعبارة أوضح هل هو فكر تاريخي، يتأثر بما تتأثر به الظواهر الإنسانية والاجتماعية في تفاعلها مع قوانين النمو والتطور والتعقيد، أم هو فكر ثابت يصمد أمام التطور، ولا يتعامل مع قوانين التاريخ، لأنه لا يُتصوَّر فيه غير الالتزام بثوابت العقيدة والشريعة التي هي نصوص موحى بها.

أظن أنه بدون البت في هذا الإشكال ستظل هوية «الفكر الإسلامي» هوية أسطورية أو غامضة. ذلك أنه برغم كونه منهجاً وفعالية صادرتين عن عقل المسلم فإنه يظل متعالياً عن واقع هذا المسلم، وإلا فبأيّ معنى يكتسب الثبات ؟

فإن لم نقل بثبات هذا الفكر الإسلامي فعلينا أن ننظر إلى كل تراث الفقهاء والمتكلمين نظرة تاريخية. وحينئذ سنصف كل فكر صدر عن مرحلة تاريخية بالوصف المطابق لتلك المرحلة. فيكون هنالك فكر قديم، وفكر حديث. ولكي نصف «الفكر الإسلامي» «بالحديث» يتعين أن يكون قد حمل في منهجه ونزعاته ودوافعه مشكلات «العصر الحديث» وتأثر بكل عوامل العصر الحديث. بل يتعين أن يكون قد مر بمرحلة من التطور كالتي مر بها التاريخ الإسلامي، وكالتي عاشتها المجتمعات الإسلامية، بحيث تقرأ من خلال ما أنتجه المفكرون المسلمون كل مشكلات وقضايا عصورهم التاريخية في الفقه وعلم الكلام والنقد الاجتماعي والصراع السياسي.

لقد أحس بهذه الإشكالية، وهي «تاريخية الفكر الإسلامي» عدد من المفكرين والباحثين اعتبروا «الفكر» أو التفكير ظاهرة مستقلة بطبيعتها وسياقها التاريخي عمَّا تنتمي إليه من أصول ثابتة مقررة في العقيدة والشريعة الإسلاميتين. نذكر منهم على سبيل المثال الأستاذ فؤاد زكريا والأستاذ محمد أرْكون والأستاذ محسن عبد الحميد في كتابه «المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري»[20]، ونقف مع الباحث الأخير في تحليله نظرا

لوضوح رؤيته. فقد لاحظ أن عدداً من الكتّاب المسلمين المعاصرين أو المفكرين والدعاة استعملوا «الفكر الإسلامي» أو «الفكرة الإسلامية» بمعنى «الإسلام»، كما لاحظنا ذلك عند الأستاذ أنور الجندي. بينما الفكر يجب أن ينظر إليه على أنه إفراز عقلي لإدراك ما حوله من ظواهر الوجود، وكذلك يجب أن ينظر إلى «الفكر الإسلامي» على أنه إنتاج عقل المسلم الذي ينطلق من مبادىء الإسلام لتحليل ما يحيط به. كلاهما يظلان إنتاجا محكوماً بطبيعته الإنسانية النسبية. أما الإسلام فهو وحي «معصوم ومقدس» ولا يمكن أن يطلق عليه لفظ الفكر بحال من الأحوال. وخطّأ الباحث العراقي إطلاق سيد قُطب على الإسلام في أحد كتبه «التصور الإسلامي» لأن التصور عملية فكرية محض، تحتمل الخطأ والصواب. فلا يمكن أن يستعمل «التصور» للدلالة على كليات الوحي الإلهي. ويقترح الأستاذ محسن عبد الحميد أن نطلق «الفكر الإسلامي» على ما أنتجه العلماء المسلمون من قبيل الاجتهادات العقلية في الفقه والأصول والتصوف والعلوم الإنسانية كلها منذ عصر الصحابة إلى اليوم. وأن نقبل مصطلح التصور الإسلامي للدلالة على فاعليات العقل التصورية في حقول «الفكر الإسلامي»، فكلها فاعليات استنباط واجتهاد وتأويل. بينما نطلق «المذهبية الإسلامية» في مقابل «الإيديولوجيا» التي تعني العقيدة أو المنظور العقدي إلى الكون والحياة.

ويبرر إحلال مصطلح «المذهبية الإسلامية» مَحَلَّ «العقيدة الإسلامية» بكون المصطلح الأخير يشتمل على أبواب علم الكلام القديم في الإلهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر والسمعيات، بينما يدل مصطلح «المذهبية الإسلامية» على كل الكليات التي قدمها الإسلام للإنسان لضبط حياته وتوجيه عقله. وبما أننا نواجه – حسب رأيه – «إيديولوجيات» فلسفية متكاملة تحاول زعزعة عقائدنا، فعلينا أن نواجهها بمذهبية إسلامية متكاملة شاملة لكل القضايا. ولأن علم «الكلام القديم» لم يعد يفيدنا اليوم في صراعنا العقائدي، يضاف إلى ذلك أنه خليط من أصول جاء بها الوحي، واجتهادات أعلام الفكر الكلامي، ولابد لنا أن نميز بين «الإلهي» في الأصول وبين «البشري» في الاجتهادات والآراء والتأويلات لتلك الأصول، حتى لا تتحول تلك الاجتهادات والتأويلات إلى أصول ثابتة يُعْتَقَدُ أنها منزّلة منزِلة العقائد الموحى بها. فتعوق حياتنا العقلية المعاصرة[21].

ثم يضيف موضحاً بأن تسمية مجموع العقيدة الإسلامية ما كان منها مصدره الوحي، وما كان منها مصدره الاجتهادات، بالفكر الإسلامي لدى الكثير من المفكرين المسلمين خطأ جسيم في حد ذاته. لأن خصوم الإسلام يعتبرون كل ذلك تراثاً خاضعاً

للتطور التاريخي، وأنه يعكس مرحلة تاريخية محددة، بينما الوحي الإلهي هو حقيقة أزلية لا ترتبط بزمن ولا تخضع لتطور التاريخ.

فالإسلام بعامة له جانبان : جانب «دستوري» هو عبارة عن نصوص قاطعة سواء كانت في بيان أصول العقائد أو ما يتصل بأسس تنظيم الحياة البشرية في كلياتها وبعض جزئياتها المهمة، وجانب آخر «اجتهادي» يتصل بتفاصيل ذلك التنظيم وبجزئياته المتصلة بتفسير الحياة الإنسانية في مظاهرها المتنوعة. وهذا الجانب هو الفقه الإسلامي الذي يمثل اجتهادات العلماء التي ليست بالضرورة أحكام الله تعالى، ولذلك كان صحابة النبي ﷺ إذا اجتهدوا في أمر قالوا هذا ما حَكَمَ به أبو بكر، هذا ما قضى به عمر، أو هذا ما رآه علي بن أبي طالب. ويتحصل من هذا أن الفترة التي أعقبت الوحي الإلهي وتنزيل الكتاب لم تكن معصومة ولا مقدسة. وإنما كانت فترة لاجتهادات الصحابة والتابعين، أي فترة خاصة بالاجتهاد الإنساني في مناحي الحياة كما رآها علماء الإسلام من أجل مسايرة التغير الذي تقضي به الحياة. والذين يرمون المسلمين اليوم بأنهم تراثيون أو سَلَفيون ينظرون إلى الماضي ويحكمون على التراث كله بأنه متجاوز يجهلون أو يتجاهلون حقيقتين مهمتين :

أولاهما : استقلال الإسلام من حيث هو وحي إلهي عن الزمان والمكان لأنه دين عام خالد فلا دين بعده ولا نسخ لعقائده وأحكامه.

ثانيهما : أن علماء الإسلام وفقهاءه العظام أدركوا تمام الإدراك أن ما في التاريخ الإسلامي من الاتجاهات والمذاهب الفكرية لا يدخل في المفهوم الأول، بل هو تاريخ الاجتهاد المناسب للمراحل الزمنية التي مر بها. ويمكن تجاوز أيّ جزئية أو قضية فيه وإخضاعها من جديد للمناقشة وعرضها على محك الاختبار لمعرفة مدى تحقيقها للمصلحة الإنسانية الحاضرة[22].

ما يهمنا من عرض أفكار الأستاذ محسن عبد الحميد هو أن نستخلص منها كونه أدرك أن الفكر الإسلامي الذي يعني اجتهادات علماء السلف في مجالات علم الكلام والفقه والأصول والمقاصد وغيرها هو فكر نسبي أو تاريخي وأنه غير معصوم من الخطأ، ولا مقدس قداسة الأصول الموحى بها في الكتاب والسنة. ونحن نتفق معه في هذا الفهم، ونرى بأن «الفكر الإسلامي» لا يمكن أن يطلق على ما هو وحي من الله، لأن الوحي «علم» فوق التاريخ ومن وراء التاريخ. كما بينا ذلك في كتابنا «جدل العقل والنقل».[23] والتمييز بين فحوى النصوص الموحى بها وبين اجتهادات العقول في فهمها والتفريع عنها، والتنظير لكلياتها وجزئياتها أمر ضروري، والفكر الإسلامي لا ينطبق إلا على تلك

الاجتهادات والتفريع عن الأصول والتنظير لكليات الإسلام، ولذلك فهو «فكر تاريخي» محكوم بقوانين التطور والتأثر بالمراحل الزمنية، وإن كان يحسن التنبيه إلى أن ما يمكن أن يكتسبه الاجتهاد العقلي من ثبات نوعي أو نسبي عبر التاريخ يأتيه من قدرته على الحفاظ على تلك الأصول الموحى بها، والتطابق معها، وتشخيصها في الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان.

وللأستاذ عبد الحميد أبو سليمان إشارة ذكية لتفسير الخلط الذي وقع للمفكرين المسلمين المتأخرين بين العقيدة الإسلامية، وبين الفكر الإسلامي الذي أنتج الكثير من المعارف على أساس الاجتهاد. فقد لاحظ أن الفكر الإسلامي وقع في تعتيم الرؤية حين أصبح مقلداً ومقيداً بالفكر التراثي وبذلك واجه الاختيار بين أمرين، فإما أن يقبَل كلَّ تاريخه وماضيه بعقده وانحرافاته وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته، وإما أن يرفُض كلَّ تراثه وتاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسيرتها على مر الأجيال والقرون أصابها الخلل، ولأن معالم شخصيته أصابتها أمراض وتشوهات وعلل، فكانت محصلة رؤيته المغبشة والمعتمة هي الخلط بين الفكر والعقائد، وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادىء والرجال، وبين القيم والأحداث وبين المفاهيم والتقاليد، فتوزع العقل المسلم بين فريق يدعوه لأن يأخذ ذلك كله أو يدعه كله، وما فرّق في دعواه بين الدين والتاريخ ولا ميّز في طلبه بين الغاية والوسيلة، كما نادى فريق آخر بأن الأمم والشعوب التي أصيبت في مواردها المادية لابد أن تكون أزمتها هي أزمة معنوية في أصل عقائدها وأديانها وقيمها ومقومات شخصيتها ودوافع حركتها. شعارات ونداءات اختلط فيها النظر وتغبَّشت الرؤية حتى ما عادت الأمة الآن تعلم إلى أين تسير وكيف المخرج وإلى أين المفر[24].

وهذه الحقيقة برغم موضوعيتها لا يقتنع بصوابها اليوم جميع علماء المسلمين ومفكريهم، لأن منهم من يرفض أن يكون «الفكر الإسلامي» بمعنى التراث المنبثق من اجتهادات علماء السلف ومواقفهم الكلامية واجتهاداتهم الفقهية والتشريعية، يرفضون أن يكون هذا التراث قابلاً لإعادة النظر، والنقد، أو التغيير، ويرفضون ممارسة حق «الاجتهاد» مع وجود اجتهادات علماء السلف. ويعتقدون أن على «الفكر الإسلامي» أن يظل واقفا عند حدود عصر واحد. ملتفتاً إلى الوراء. معتبراً الماضي النموذج الأمثل للحاضر والمستقبل. وتلك هي «السلَفية» المغلقة، أي النظرة إلى «السلف» باعتبارهم المحطة التي يتوقف عندها كل تفكير، ويصدر عن آراء أهلها وممارستهم للإسلام كل فكر في أيّ مرحلة تاريخية لاحقة. وهؤلاء هم الذين يعتبرون «الفكر الإسلامي» فكراً غير خاضع لنواميس التاريخ الإنساني.

وهناك من يطلق «الفكر الإسلامي» ويصفه بالقديم وبالحديث، لأنه يعتبره فكراً تاريخياً أي قابلاً للاجتهاد حسب النوازل والضرورات وتجدد المصالح الإنسانية. ويتحدثون عن «الفكر الإسلامي الحديث» لأنهم يرون أن هذا الفكر مسؤول اليوم عن الاجتهاد في وضع الأحكام وإعادة النظر فيما كان من ثمرات الاجتهاد في تراثنا من لدن علماء الكلام أو الفقهاء أو الأصوليين. فأصبح اليوم لا يتناسب مع تطور الفكر العلمي أو يعتبر غير كاف في تحقيق مقاصد الشريعة على نحو أنجع، أو مما يُعتبر متعارضاً مع مقاصد اجتماعية وإنسانية ظهرت ضرورتها في حياتنا المعاصرة. وباختصار يرون أن هذا الفكر مسؤول اليوم أن يرقى إلى خطاب العقول بالمنهج العلمي في القضايا العقلية والتشريعية والأخلاقية. ويأخذ بزمام التطور الحضاري للمجتمعات الإسلامية، من غير أن يعيقها عن هذا التطور، أو يجعلها تتخلى عن عقيدتها وشريعتها وهويتها الإسلامية.

هذا التمييز بين فكر تاريخي متجدد ومتطور، وبين فكر سلفي ثابت هو أمر ضروري لِمواجهة هذا الفكر أو ذاك بالتحليل والتقويم.

والواقع أن هناك «فكراً إسلامياً حديثاً» و «فكراً إسلامياً قديماً» و «فكراً متحجراً متوقفاً» لا يعنيه الزمن، ولا يحفل بالحركة التاريخية ويحصر فاعليته في «التكرار» وإعادة القول كما قيل بغير ملل.

إن «الفكر الإسلامي» هو قبل كل شيء، وبعد كل شيء فكر إنساني، فهو فكر يخضع لنواميس التاريخ الإنساني في التطور والتغير، والتجديد، وخاصية هذا الفكر أنه فكر «ملتزم» بالأصول الاعتقادية الإسلامية. ولكنه يسعى في كل عصر وفي كل زمان ومكان إلى أن يوفق بين المشكلات الإنسانية الراهنة وبين تلك الأصول. وهذا التوفيق يعني إبداع الحلول التي تمليها التجربة والعقل والعمل بالأصلح، مع «النص الشرعي» أو التعاليم القرآنية والنبوية. وبهذا المنهج وحده يمكن للإسلام أن يستمر عقيدة وشريعة لكل زمان ومكان. و «الفهم» أو «الفقه» لمعنى «الضرورة» الإنسانية وتوخي الحفاظ على «المقاصد» الشرعية عند التعارض والالتباس وتعدد الآراء هو ملاذ هذا «الفكر» سواء كان «فقهيا» أو «كلاميا» أي سواء تعلق «بالتشريع» أو تعلق «بالتنظير».

وعندما «يفقه الفكر الإسلامي» هذه الضرورات المجتمعية ويُسْتفتَى في شأنها فيُفْتِي بمقتضى النص والقياس والاجتهاد يكون فكراً إسلامياً «متجدداً وحديثاً» ومستوعبا لقضايا عصره، ومواكباً للتطور الإنساني في نفس الوقت.

وسواء اعتبرنا الفكر الإسلامي هو الموضوعات المفكَّر فيها، أو اعتبرناه هو المنهج المفكر بواسطته في تلك الموضوعات، فإن تاريخية هذا الفكر تعني تطور المناهج وتطو الأحداث والقضايا. ولا يمكن أن ينكر ذلك إلا من يعتقد أن المناهج لا تتغير، وأن حياة الناس لا تتطور أو لا تتغير.

وإذا سلمنا بتاريخية الفكر الإسلامي وتطوره، وسلمنا بأنه فعالية روحية نابعة من طبيعة الإسلام نفسها في تفاعل المؤمن معها وانفعاله بها فإننا نعتقد أن هذه الفعالية لا يمكن أن تنحصر في موضوع بذاته أو لا تصلح إلا في مجال دون مجال. إنها رؤية شمولية لكل ما يحيط بها من ظواهر وقضايا.

ولذلك لا نتصورها تقتصر كما شاع لدى الدارسين والمهتمين، على قضايا اعتقادية أو حضارية معينة. فالفكر الإسلامي قد يكون كلامياً وفلسفياً وقد يكون فقهياً واقتصادياً وقد يكون سياسياً واجتماعياً، وبعبارة أخرى لا يمكن أن يكون الفكر الإسلاميّ إلا مشخّصاً في توجه من التوجهات الاعتقادية أو الاجتماعية أو العلمية المحضة. فإضافة الفكر إلى الإسلام تعني انتماءه للمنهجية الإسلامية. وإضافته إلى الموضوع تعني المجال المفكر فيه. والتوجهات الرئيسية التالية خير دليل على ذلك.

توجهات التفكير الإسلامي الحديث

التوجه المعتقدي (الكلامي والفلسفي)

لم يكن التفكير الإسلامي الحديث وليد انبعاث داخلي إلا في حالات محدودة. وإنما كان في معظمه وليد محَفِّزَات خارجية انطلقت من ظواهر التفوق الأوربي الذي عاينه المسلمون حين وقعوا تحت الاستعمار، وعجزوا بشكل مطلق عن مقاومته أو الوقوف في وجهه إلا في مرحلة لاحقة تميزت بالتعبئة الجماعية والاستماتة في المقاومة، واصطناع نفس الأساليب والتقنيات الغربية في مواجهة الغرب.

والحالات المحدودة التي أشرت إليها كانت تتعلق على الخصوص بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (– 1791) التي استهدفت تصحيح العقيدة الإسلامية وتطهيرها مما شابها من الانحراف والتشويه.

نُذَكِّر بهذه الحقيقة لنشير إلى أن أنواع الخطاب في الفكر الإسلامي كانت متعددة بتعدد المحفزات الخارجية أو الاستفزاز الاستعماري بشكليه المادي والثقافي أو الحضاري، وبما أن هذه العوامل كانت تحيل في كثير من الأحيان على الواقع المتردي للمجتمعات الإسلامية فإن التفكير لدى العلماء والمفكرين المصلحين انصب على هذا الواقع في تحليل معمق وواسع بمقتضى المبدأ القائل : لابد قبل وصف الدواء، من معرفة الداء.

وإذا ما أدركنا جملة الحوافز التي حركت الفكر الإسلامي في جميع مستوياته وخطاباته فسنلاحظ تبعاً لذلك كيف كانت مرجعية التفكير الإسلامي تنحصر تارة في التراث الإسلامي بالنسبة للحركة السلفية أو للسلفيات المتعددة. وتنحصر تارة في الحضاوة الغربية، وبما تمثله من تقدم علمي أو تنظيم سياسي أو مدنية متقدمة. وذلك بالنسبة للحركات التجديدية بكل شعبها. وتارة يزواج الفكر الإسلامي بين مرجعية التراث ومرجعية الفكر الأوربي في محاولة للتوفيق بين الإسلام والمدنية الغربية، ولكن انصهار هذه الثنائية في منهج واحد خالص من التناقض ظل حتى اليوم مجرد مشروع شديد الهشاشة. وهكذا ظل الفكر الإسلامي عاجزاً عن تحديد الموقع الوسط بين التجديد الحقيقي وبين السلفية الأصولية.

فلننظر في توجهات الفكر الإسلامي الحديث أو مسالكه من منطلق مرجعياته.

أول ما تنبه له الفكر الإسلامي هو الواقع الاعتقادي للمسلمين من جراء هيمنة التصوف البدعي وانتشار الجهل واستقرار التقليد المذهبي. وقد تمثل ذلك في فكر محمد بن عبد الوهاب النجدي الذي حركت دعوته المصححة لعقيدة التوحيد والمقاومة للبدع كل الأفكار في العالم الإسلامي خلال القرن الثاني عشر الهجري[25].

وإذا كانت الدعوة الوهابية تبدو لنا اليوم بسيطة، فإنها كانت بالقياس إلى زمنها وفضائها الاجتماعي بمثابة ثورة عظيمة. ومع ذلك فإنها من خلال بضعة مبادىء مستوحاة من حقيقة التوحيد في الإسلام قد دفعت الإنسان المسلم إلى التحرر من عناكب الأوهام والخرافات أو من التوسل بالأضرحة والأموات، وجعلت هذا المسلم وجهاً لوجه أمام العقيدة القرآنية من غير توسط مذهب أوفقيه أو إمام. وهكذا يمكن القول بأنها دفعت الإنسان المسلم نحو الشعور بضرورة التحرر من سلطان وهمي هو سلطان الإنسان على الإنسان. ومن غريب المفارقة أن تكون ثمرة هذه الدعوة في تصحيح عقيدة التوحيد هي ما حاول المعتزلة العقلانيون تحقيقه في فهم الصفات الإلهية بدفاعهم عن مبدأي العدل والتوحيد.

ويتطور الخطاب الكلامي في نفس الاتجاه، اتجاه تجديد العقيدة الإسلامية بردها إلى أصولها الصافية، وإلى اعتمادها على الأدلة العقلية لدى مفكريْن متعاصريْن أحدهما هو الإمام محمد عبده (– 1905) في «رسالة التوحيد»، والآخر هو الشيخ حسين الجسر (– 1909) في «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية».

ثم يتطور هذا الاتجاه في الكتابة متفتحا على نحو أكثر على كل الفلسفات الحديثة

لجعل الحقيقة الإلهية مثلا عند مفكر مثل محمد إقبال (– 1938) في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» حقيقة لا يثبتها النص الموحى به فقط، وإنما هي حقيقة يجدها العقل بديهية من خلال نظره الفلسفي فهي عند إقبال حقيقة مدعمة بنتاج الفلسفات والعلوم الحديثة.

والواقع أن الحاجة باتت ماسة لتطوير «علم الكلام الاسلامي» في ضوء حاجة المسلمين منذ قرنين على الأقل إلى عقيدة حية فاعلة قادرة على انتشال المسلم من سلبيته المطبقة واستكانته المريعة وجبريته القاتلة. وهي الدعوة التي عبر عنها المفكر الهندي الكبير سيد أحمد خان (–1888) بقوله : «نحن بحاجة إلى علم الكلام المعاصر، الذي لا ينبغي أن نردد من خلاله المفاهيم العلمية المعاصرة، أو نقوم بتقريب الأسس التي تقوم عليها، ولكن علينا أن نبين مدى اتفاقها مع العقيدة الإسلامية».

ونحن ندرك مدى أهمية هذا الخطاب الكلامي المعاصر بالنسبة للمسلمين في «رسالة التوحيد» لمحمد عبده في هذا التحليل الذي قدمه أحد الدارسين المعاصرين.

يقول فهمي جدعان «لقد مثل التوحيد، لدى محمد عبده، طاقة محررة من الطراز الأول، فمعنى الردّ المستمر إلى «الله» وحده، ومعنى «الشهادة» بالذات، اجتثاث لجذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة. والتوحيد يعني ثانيا ردّ الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أوفي القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالّة مثلا في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب أو في حَمَلة الأساور والمحتالين والدجالين. بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله. وهذا يتضمن القول أن «التوحيد» يعني تقرير المساواة بين الناس وردّ التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم – على المستوى الأخلاقي – وإلى عملهم الفعلي الخالص، لا إلى وضعيتهم، على المستوى الاجتماعي. فكان طبيعيا إذن أن يجعل الإسلام مقياس الوضع الإنساني عاجلا وآجلا، دائراً على العلم والتقوى والكسب من العمل.

والتوحيد يعني ثالثاً حرباً على التقليد واختلاعا لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم.

«والتوحيد يعني رابعاً ردّ الكثرة إلى الوحدة، والتنابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع. وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد، كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن. وبكلمة يتم للإنسان بمقتضى التوحيد

وبمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر»[26]

ونلاحظ أن الاتجاه نحو تصحيح العقيدة وتعميقها ظل يتنامى ويتسع ويستكمل عناصره المنشودة لتلائم أصول العقيدة الإسلامية اجتهادات وإبداعات الفكر الإنساني المعاصر في مجال الفلسفات والعلوم. ونحن نعتقد أن علم الكلام القديم والمباحث الإلهية فيه قد بلغت من التشعب والعمق ما كان يلائم المطلعين على الفلسفة اليونانية والفلسفات المشرقية القديمة في الماضي. فقد كان الخطاب الكلامي القديم يكيف أساليبه مع عقلية المثقفين بالثقافات القديمة، وليبطل شكوكها ويدحض اعتراضاتها. وعلى هذا الخطاب اليوم أن يتطور ليخاطب المشبعين بالثقافات الغربية وبالفلسفات الحديثة بصفة خاصة. وفي هذا الاتجاه ظهرت محاولات ولكنها معدودة، نذكر منها محاولة المفكر السوري محمد جمال الدين القاسمي (— 1914) في كتابه «دلائل التوحيد» ومحاولة المفكر الشيعي محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا» محاولة محمد إقبال (— 1938) في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ومحاولة المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي (— 1992) في كتابه «الشخصانية الإسلامية».

ويظهر أن هناك ضرورة ملحّة لا مندوحة عن تلبيتها في عصرنا الحاضر، وهذه الضرورة هي صياغة فلسفة إسلامية تسد الفراغ الموجود في عقول أجيالنا المثقفة، التي تمتلىء عادة بالفلسفات الغربية. فقد تغيرت حياة المسلمين عما كانت عليه بالنسبة للسلف، حين شاع التعليم، وشاعت الثقافة، وتعددت الجامعات والمؤسسات العلمية العليا وأصبح لعامة أفراد الشعب الحق في التعليم والحق في ولوج الجامعات، وأصبحت وسائل الإعلام المرئية والمقروءة والمسموعة تنشر المعارف والعلوم وتثقف الجماهير الواسعة، وتغزو من خلال ذلك عقول المسلمين بما تشاء من ألوان الفلسفات والمذاهب والإيديولوجيات، وتخترق كيان المجتمعات الإسلامية اختراقا لا سبيل إلى صده أو للانغلاق دونه، فأصبح الخوض في مسائل الفلسفات والعلوم الإنسانية أمراً عاديا في الجامعات والمنتديات والملتقيات الفكرية. ولم تبق الفلسفة ترفاً فكريا يخص فئة محدودة دون أخرى، ولاسيما حين اتصلت موضوعات الفلسفة الحديثة بقضايا الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والنفسية والمنهجية. وكما واجه فكرنا الإسلامي القديم ضرورة إنشاء علم الكلام وضرورة الخوض في الفلسفة القديمة لرد الشبهات والمطاعن فكذلك نواجه اليوم ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية والخوضَ في الفلسفات الحديثة من منظورنا الإسلامي.

التوجه الفقهي والتشريعي

ويعد التشريع الإسلامي أو الفقه أقوى المسالك التي اتجه فيها الفكر الإسلامي الحديث، من خلال جهود عدد كبير من الفقهاء والأساتذة الجامعيين المتخصصين والمفكرين المصلحين في حقول تطوير الفكر الفقهي الإسلامي المعاصر.

لقد كان من الطبيعي أن يقع التفكير في تطوير الفقه الإسلامي واسترجاع تحكيمه في الحياة العامة للمسلمين في سياق بعث الأمة الإسلامية، واسترجاع مكانتها وتحقيق استقلالها عن التبعية للغرب، بل إننا نرى أن كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، وهي «حركة الإخوان المسلمين» جعلت من ضمن أولويات الإصلاح «تحكيم الشريعة الإسلامية» عقيدة وأخلاقاً وقضاء وحكماً سياسياً.

وكان النضال الديني في سبيل الوصول إلى الهدف يعني زحزحة «القانون الوضعي» عن موقع القيادة والتحكم في الحياة الإسلامية. ومن المعلوم أن البلاد الإسلامية كلها سقطت في قبضة الاحتلال أو الاستعمار الأوربي، لدولة من دوله على حدة، أو لأكثر من دولة بالنسبة للبلد الإسلامي الواحد. ووقع بالنسبة لهذه البلاد كلها ما كان متوقعاً، وهو جعلها تابعة للقانون المدني، والقانون الجنائي المعمول بهما في الدول المستعمرة، وحصر العمل بالشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية، ابتداء من الهند سنة 1882 أو أندونيسيا وتركيا التي ألغت العمل بالشريعة وأخذت بالقانون السويسري سنة 1927 بعد علمنة الدولة، ودخلت بلاد السودان ومصر والعراق والكويت وسوريا وآسيا وبلاد المغرب العربي فيما دخلت فيه الشعوب الإسلامية بعد احتلالها. وهكذا أصبح العالم الإسلامي في معظمه باستثناء الجزيرة العربية وبلاد الأفغان لا يعمل بالشريعة الإسلامية إلا في قضايا الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث وذلك في محاكم شرعية خاصة.

وكان الفقه الإسلامي قد نما نمواً كبيرا بتعدد مذاهبه، وكثرة الفقهاء الذين عنوا بالشروح والحواشي على المتون المذهبية والأصولية. واختلط بعلم الكلام، وغلا المتأخرون من الفقهاء في التصنيف في الفقه بأساليب معقدة، مبالغة في الإيجاز حيناً، ومبالغة في التوسيع والحواشي حينا آخر، وورث العصر الحاضر هذه الكتب بما فيها من تعقيد وتطويل. وعندما أسست كليات الحقوق في البلاد الإسلامية تابعة للجامعات الحديثة، وقامت البرامج فيها على تدريس القانون الوضعي ازداد «الفقه الإسلامي» انكماشاً وتراجعاً.

لقد كان من الطبيعي إذن أن يتجه الفكر الإسلامي نحو استعادة ذاتية الإسلام من خلال استعادة العمل بأحكامه وشريعته، كما كان من الضروري أن تكون البداية من بعث الفقه الإسلامي على مراحل :

1 – مرحلة الدراسة للتراث الفقهي بمختلف مذاهبه والتحقيق لأهم مراجعه ومصنفاته وتصنيفه وفق المناهج الحديثة.

2 – مرحلة الدراسات المقارنة للفقه بالقانون الوضعي في مختلف أبوابه، وبيان مزايا الشريعة الإسلامية والعناية خاصة بفقه المعاملات في كل مجالاتها، والرد للأفكار والنزعات «الوضعية» لدى التغريبيين.

3 – مرحلة التقنين والاجتهاد الذي يضطلع به القضاة والمُفتون والفقهاء الأعلام.

فما هي الإنجازات الكبرى للفكر الفقهي الإسلامي الحديث ؟

يقول الشيخ مناع القطان مستعرضاً محاولات تجديد الفقه الإسلامي واستيعاب تراثه وتنظيمه وتقنينه : «أحست الدولة العثمانية بخطر القوانين الوضعية الذي يهددها في عرضه الجذاب، وتنسيقه المحكم، فشكلت لجنة من فقهائها البارزين، وعهدت إليهم بتنظيم أحكام العلاقات المدنية في الفقه الإسلامي، على المذهب الحنفي، واستمر عمل هذه اللجنة سبع سنوات، حيث صدر هذا التنظيم باسم «المجلة» سنة **1293** هـ وسميت بذلك : لأنها كانت تصدر أبواباً متتابعة، فأشبهت في صدورها المجلات[27]...

«ودعا كثير من العلماء إلى إنشاء مجمع فقهي على نسق المجامع العلمية الأخرى، تحقيقاً للهدف العام الذي يشعر المسلمون بالحاجة إليه في تجديد الفقه الإسلامي وتطوره، وحتى يكون هذا المجمع وسيلة للاستنارة برأي الجماعة في الاستنباط بما يغني عن الاجتهاد الفردي، وفي مؤتمر القمة الإسلامي الثالث الذي انعقد في مكة المكرمة سنة **1401** هـ **1981** م تقرر إنشاء «مجمع الفقه الإسلامي» فانعقد مؤتمر تأسيسي لهذه الغاية سنة **1983/1403** بمكة المكرمة شاركت فيه كل الدول الإسلامية بوفود من علمائها ووزرائها. وصدر النص التأسيسي لهذا المجمع تنفيذاً لقرار المؤتمر الإسلامي الثالث عشر لوزراء الخارجية بالدول الإسلامية».

ولهذا المجمع اجتماعات دورية يتناول في كل منها بحث الموضوعات ذات الأهمّية في حياة الناس اليوم. ويقول الأستاذ محمد الحبيب ابن الخوجة رئيس هذا المجمع : «لقد قام هذا المجمع بفضل الله، وانضم إلى عضويته نخبة من كبار الفقهاء في هذا العصر

وممثلون لعديد من المؤسسات المجمعية الفقهية والإسلامية. وبفضل ما يمتاز به هؤلاء العلماء من نزاهة وتحقيق دقيق في المسائل الفقهية، وممارسة للقضايا المطروحة على العالم الإسلامي يومياً، وتجربة في معالجة المشاكل الطارئة، وبفضل الخبرات العالية التي يمثلها المتخصصون في الاقتصاد والاجتماع... يمكن للمجمع بأعماله واجتهاداته أن يحقق بإذن الله للأمة الإسلامية جمعاء أهدافاً ضرورية ثلاثة : أولها بيان حكم الله في القضايا الطارئة التي لا نص فيها ولا إجماع. والثاني شدُّ الأمة إلى شريعتها السمحة وتمكينها من حل مشاكلها عن طريق المنهج الجيد للفقه الإسلامي، والثالث جمع كلمة الأمة الإسلامية بالاهتمام بمشاكلها قصد إيجاد الحلول لها عن طريق الاجتهاد الجماعي في منظمة فقهية مجمعية»[28].

والحقيقة أن مجمع الفقه الإسلامي قد حقق أهدافاً ملموسة كانت تبدو بعيدة التحقيق من قبل، وقد عقد مؤتمرات وندوات متعددة في أبواب وقضايا من التشريع بالغة الأهمية تتعلق بالفقه الاقتصادي والفقه الاجتماعي والفقه الطبي وغيرها من القاضايا الهامة.

وقبل إنشاء «مجمع الفقه الإسلامي» الذي يعتبر أعلى مؤسسة في العالم الإسلامي اليوم للنظر في القضايا التي تتطلب أحكاما شرعية مجمعا عليها بين العلماء من مختلف المذاهب والبلاد الإسلامية، قبل تأسيس هذا المجمع تأسّس بالقاهرة «مجمع للبحوث الإسلامية» تابع لجامعة الأزهر. أسس سنة **1961**. وكان يضم عدة لجن، منها لجنة البحوث الفقهية.

وتقوم تلك اللجنة بتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب المختلفة. كما يقوم المجمع ببحث القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وإصدار البحوث التي تتضمن رأي الإسلام في هذه القضايا، وكان المجمع المذكور يعقد مؤتمراً عامًّا يدعي إليه علماء العالم الإسلامي كل عام لمناقشة هذه البحوث، وقد انعقد أول مؤتمر سنة **1964** م...

وقد استشعر المعنيون بالفقه الإسلامي منذ منتصف هذا القرن أهمية التدوين الجماعي للفقه الإسلامي في شكل «موسوعة» تتميز بالإحاطة والشمول، والتنظيم المبوب حسب المصطلحات، والعمل الجماعي الذي يضم أقطاب الفقهاء لتحرير مسائلها.

وظهر هذا الاهتمام في مؤتمر «أسبوع الفقه الإسلامي المنعقد بباريس سنة **1951/1370** الذي صدر عنه نداء عام لوضع موسوعة فقهية.

وقد اتجه الفكر الفقهي المنهجي الجديد نحو إنجاز مشاريع الموسوعات للفقه الإسلامي. فقامت كلية الشريعة بجامعة دمشق بتبني تأليف موسوعة سنة 1956. وانضم إلى مجهود كلية الشريعة في هذا السياق المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة. فصدر قرار وزاري بمصر لتشكيل لجنة الموسوعة وأطلق عليها يومئذ موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي. صدر منها حسب ما بلغ إليه علمنا 15 مجلداً. وهناك موسوعة الفقه الإسلامي التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت وقد صدر منها حتى الآن 28 جزءاً[29].

وعلينا أن نعترف بالجهود الجليلة التي قامت بها الجامعات في العالم الإسلامي. وأقصد المؤسسات المختصة بالشريعة والحقوق. فقد أنجز طلابها وأساتذتها أعمالا هامة تمثل اليوم مكتبة ضخمة جعلت الفقه الإسلامي يعرف نهضة كبيرة سواء فيما يتعلق بدراسة أعلام المذاهب الكبرى أو مناهجهم، أو يتعلق بدراسة جوانب الفقه الإسلامي، والتنظير لكثير من فروعه وأصوله وأبوابه. ولاسيما من هذه الدراسات ما قام على المنهج المقارن بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي[30].

ويتصل بالفقه الإسلامي فقه آخر متفرع عنه، هو الفقه السياسي الإسلامي. الذي هو عبارة عن مختلف الأنظار والأفكار الاجتهادية المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام. والتي تتصل أساساً بسياسة الأمة الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية.

ومن المعلوم أن نظرية الإمامة العظمى أو الإمامة كانت مندرجة ضمن التفكير الكلامي القديم، ثم أدرجها الإمام الشافعي ضمن الفقه وتداول مفكرو الإسلام النظر في تأسيس تصورات تنظيمية لمؤسسات الدولة الإسلامية أمثال الماوردي (– 450) في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» وابن تيمية (– 728) في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وابن جماعة (– 733) في رسالته «تحرير الأحكام في تدبير جيش الإسلام»، وابن خلدون (– 808) في كتاب «المقدمة».

وهكذا كان بين أيدي الفقهاء والمفكرين السياسيين المسلمين المحدثين رصيد مهم للفقه السياسي يمكن استثماره وتطويره لموازاة تطلعات المجتمعات الإسلامية الناهضة إلى تحقيق هويتها الإسلامية عبر التنظيم السياسي للدولة نفسها. إلا أن هذا التطلع اصطدم بكثير من العوامل التي كانت تتفاعل بقوة لترسيخ مفهوم الدولة القومية، وبخاصة الدولة العلمانية التي يعتبر «الدين» في ظلها اختياراً طائفياً أو شخصياً.

ولا شك في أن هيمنة العثمانيين – وكانوا يمثلون خلافة الإسلام العظمى – على البلاد العربية في الشرق الأوسط، وهي هيمنة دامت قروناً، ومارست استبداداً واعتداء

على مقومات العروبة، لاشك في أن هذه الهيمنة والممارسة الاستبدادية قد غذت النزعة العربية التحررية الديمقراطية خارج الإطار الإسلامي الذي كان يجمع كل الشعوب العربية تحت ظل الخلافة العثمانية من غير جدوى.

وتبلورت الفكرة الوطنية المصرية كما تبلورت فكرة القومية العربية في بلاد الشام خلال العقد الأول من هذا القرن. ولم يخل التفكير السياسي القومي يومئذ من ازدواجية الدين والقومية، إلا أن ثورة الشريف حسين على الدولة العثمانية هيأت المناخ السياسي المناسب لنمو التفكير القومي العلماني الذي يستهدف قيام الدولة التي تسوي بين المواطنين كيفما كانت اعتقاداتهم.

ولم يكن الفكر الإسلامي السياسي يومئذ، وفي خضم هذه التفاعلات المتسارعة ليتراجع أمام التحديات التي تواجهه، فقد أعلن كثير من المفكرين المسلمين أن الإسلام هو دين ودولة. وأنه يرفض الاستبداد والسلطة المطلقة ويتناسب مع أيّ نظام يقيِّد الحاكم بقيود الشورى والقانون، وانطلق آخرون يحللون طبيعة تطابق التمثيل النيابي والحكومة الدستورية للنظام الإسلامي. وفي هذه الأثناء أعلن كمال أتاتورك بعد الإطاحة بالخلافة في تركيا إلغاء نظام الخلافة الإسلامية سنة **1924**. وبذلك خلا العالم السنيُّ للمرة الأولى في تاريخه من كرسيّ الخليفة الذي كان رمزاً للدولة الإسلامية. وتطلعت إثر ذلك أوساط متعددة الاتجاهات إلى تعويض الخلافة العثمانية الملغاة بخلافة عربية إسلامية، ولذلك انعقد المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بالقاهرة، وأصدر مجلته، ودعا إلى خلافة جديدة. وفي هذا المناخ السياسي المطبوع بالانفعال ظهر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق، معلناً ضرورة فصل الدين عن الدولة انطلاقاً من تفسيره وتحليله للعصر النبوي ودولة الخلفاء الراشدين. وقد أحدث هذا الكتاب ردود فعل قوية، تجلت أولاً في عدد الكتب التي أُلِّفت في الرد عليه، ثم تجلت في الأبحاث والدراسات الفقهية السياسية والحقوقية التي ظلت تصدر من حين لآخر لبيان قدرة الشريعة الإسلامية وأصولها ومرونتها على استيعاب كل أنظمة الحياة السياسية الدستورية بكل مؤسساتها وأجهزتها[31].

ويمكننا أن نميز بين الفقه السياسي كما مارسه مفكرون مسلمون وفقهاء حفزتهم دوافع الغيرة على الإسلام على المساهمة في بيان قابلية الشريعة الإسلامية لإرساء كل الأجهزة التنظيمية والحقوقية للمجتمع الإسلامي، وللدولة الإسلامية من غير حاجة إلى تذويب هذا المجتمع في الأنظمة الغربية، وبين الفقه السياسي كما مارسه المنظرون للحركات الإسلامية التي جعلت من هذا التنظير هدفاً سياسياً تناضل من أجل تحقيقه.

وإذا كان الفقه السياسي في جملته عملا اجتهاديا يقوم فقط على عدد من المبادىء الأساسية التي ورد التنصيص عليها في القرآن والسنة، فإن الفرق يكون واضحاً بين اجتهاد يقصي ما عداه من الاجتهادات، وكأنه وحي، وبين اجتهاد يُدرك حدوده ونسبيته.

والفقه السياسي كما مارسه الفريق الأول كان يقتصر في مساهماته على تناول قضايا الحكم الإسلامي ومسائله السياسية كأبحاث وموضوعات يعمق التفكير فيها ويقارن بين مقتضيات الشريعة فيها وبين ما يقابلها في الفكر الغربي أو المؤسسات الغربية.

أما الفقه السياسي كما مارسه «الحركيون» فيقدم «التصورات الشمولية» للنظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي من منظور سلفي يعتبر التاريخ الإسلامي قد جسَّد هذا النظام في حقبة من حِقَبه الزاهرة. فالفقه السياسي عند الشيخ أبي الأَعْلى المَوْدُودي (1903–1979) يتسم بالشمولية والاحتذاء بالتاريخ الإسلامي في نشأته، ويتَغَيَّا التحريض السياسي الانقلابي أو الثوري على الدولة العلمانية، «وتجهيل» المجتمع الإسلامي الذي لا يخضع للدولة الإسلامية، وهو يُدين التاريخ الإسلامي منذ عهد عثمان بن عفان بكونه انقلب إلى جاهلية جهلاء. أما دخول المجتمعات الإسلامية عهود العصر الحديث، وخضوعها للإيديولوجيات الحديثة كالقومية والعلمانية والديمقراطيات الغربية فهو كفر وجاهلية في رأيه. وقد كتب المَوْدُودي الكثير من المحاضرات والرسائل التي تعتبر بمثابة خطاب سياسي وديني في القانون والدستور ونظام الدولة الإسلامية من منظوره الاجتهادي في الفقه السياسي الإسلامي، نذكر منها على سبيل المثال :

- نظرية الإسلام السياسية (1939)
- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه (1948)
- تدوين الدستور الإسلامي (1952)
- المبادىء الأساسية للدولة الإسلامية (1379 هـ)

ويمكن اعتبار المودودي نموذجاً للاتجاه الذي استقطب الكثير من قياديي الحركات الإسلامية المعاصرة.

أما الفقه السياسي عند الفريق الأول من علماء الفقه المسلمين ومفكريهم غير «الحركيين» فقد سار في اتجاه تنظيري للمشكلات والقضايا التي كانت تتطلب تحديد موقف الشريعة الإسلامية من التطور الذي عرفته حياة المسلمين في العصور الحديثة، وانفتاحها على الحضارة الغربية. ولقد كانت الجهود التي بذلها الفقهاء والعلماء الذين ساهموا في التفكير الفقهي الحديث هادفة إلى زحزحة الاعتقاد التقليدي القائل بأن هناك

رؤية نظرية وحيدة في الإسلام لموضوع السياسة والسلطة هي الماثلة في «الخلافة التاريخية»، وهي لا تتلاءم مع الديمقراطية الحديثة. وقد زاد من ترسيخ هذه النظرة خصوم الإسلام من المستشرقين الذين زعموا أن الإسلام غير قادر بحكم مبادئه وتشريعاته أن يستوعب المنهج الديمقراطي في الحكم[32]. وهذا ما حفز المفكرين المسلمين على تقديم الصورة الحقيقية للإسلام في مجال التنظيم السياسي. وقد استقطبت أبحاث ودراسات المفكرين محاور رئيسية في هذا المجال، وهي :

- نظام الحكم في الإسلام.
- المنهج الديمقراطي في الإسلام.
- حقوق الإنسان في الإسلام.

فبالنسبة «لنظام الحكم في الإسلام» أصبح هذا الموضوع مثار نقاش وكتابات وردود فعل مختلفة ابتداء من ظهور كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925. وكانت الكتابات والدراسات قد تجاوزت مناقشة المؤلف والفقيه الأزهري الكبير الذي أعلن أن الإسلام دين لا دولة. فأصبحت الكتابات فيما بعد ذلك كتابات موضوعية تتعمق أسس النظرية الإسلامية في الحكم. وإن ظل بعضها معنيا بالرد على الكتاب الأول. وسلكت هذه الدراسات والكتابات سبلا مختلفة، منها ما قام على أساس التقرير للمبادىء والأهداف، ومنها ما قام على أساس الرجوع إلى التاريخ والنظم الإسلامية المفصلة في كتب القدماء. ومنها ما قام على أساس المقارنة بالأنظمة الغربية. نذكر من هذه الدراسات الكتب التالية :

1) «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» للشيخ محمد بخيت المطيعي، 1925.
2) «الخلافة أو الإمامة العظمى» للشيخ محمد رشيد رضا، 1941.
3) «دولة القرآن» للأستاذ طه عبد الباقي سرور، 1956.
4) «الإسلام وأوضاعنا السياسية» للأستاذ عبد القادر عوده، 1951.
5) «السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي» للدكتور سليمان الطيماوي، 1967.
6) «مبادىء نظام الحكم في الإسلام» للدكتور عبد الحميد متولي، 1966.
7) «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور أحمد هويدي، 1965.
8) «الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره» للدكتور فاضل زكي، 1971.
9) «النظريات السياسية الإسلامية» للدكتور ضياء الدين الريس، 1967.

10) «السلطة التشريعية في الإسلام» للأستاذ محمد المدني، 1957.
11) «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى، 1964.
12) «نظام الحكم الإسلامي» للأستاذ محمود حلمي، 1970.
13) «الخلافة والإمامة في الإسلام، ديانة وسياسة» للأستاذ عبد الكريم الخطيب.
14) «الحكومة والدولة في الإسلام» للدكتور أحمد شلبي، 1958.
15) «نظام الحكم في الإسلام» للأستاذ محمد عبد الله العربي.
16) «رياسة الدولة أو الإمامة العظمى في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت عثمان.
17) «الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي» (دراسة مقارنة) للدكتور فتحي عبد الكريم، 1984.

لقد كان الإجماع واقعاً بين هذه الكتابات كلها أو جلّها على أن الإسلام دين شمولي، وأنه دين ودولة. وهذا معناه رفض العلمانية بكل وجوهها بالنسبة للمجتمع الإسلامي. إلا أن الإسلام إن كان ديناً ودولة فهو لا يتصور قيام الحكومة «الدينية» التي يتولاها رجال الدين. ومعنى ذلك أن شمولية الشريعة الإسلامية تفتح المجال أمام الفكر الاجتهادي وأمام تحكيم المصلحة العامة للمجتمع باعتبارها أصلاً من أصول التشريع. وهذا يعني بوضوح أن الدولة في الإسلام لا تختلف في مقاصدها عن الدولة «المدنية» إلا في ناحية واحدة وهي اعتبار الشريعة المنزّلة فوق كل اعتبار. فالسلطة التي تمارسها الدولة في الإسلام هي سلطة شرعية مقيّدة بتنفيذ الأحكام الثابتة، ومطالَبة بالشورى ومسؤولة أمام أهل الحل والعقد.

وبالنسبة للمحور الثاني وهو المنهج الديمقراطي في الإسلام فقد دار النقاش في الفكر الإسلامي على مدى هذا القرن حول حدود سلطة الحكم ونظام الشورى وحقوق المواطنين في ظل الحكم الإسلامي، ومقارنة نظام الإسلام بالأنظمة الغربية في مجال المؤسسات التمثيلية. لقد ظل هاجس المصلحين المسلمين خلال هذا القرن هو تحديد سلطة الحكم والحد من قدرات الحاكمين، والتركيز على سيادة القانون. ويمكن القول بأن هذا النحو من التفكير كان متأثراً بالأفكار الغربية إلى حد بعيد، ولذلك اختلفت طرق التناول للديمقراطية في الإسلام، وتحدث عنها كل مفكر سواء كان مصلحاً أو سياسياً. وكانت الكتابات، ونذكر من الأبحاث التي ظهرت في هذا المجال في كتب مستقلة :

- «الديموقراطية في الإسلام» لعباس محمود العقاد، 1971.
- «الإسلام والشورى» للأستاذ جلال محمد المنجي، 1970.

- «الديمقراطية في الإسلام» للأستاذ محمد عطية الأبراشي.
- «ديمقراطية محمد» للأستاذ محمد حلمي محمود، 1966.
- «الإسلام والأحزاب السياسية» للأستاذ فاروق عبد السلام، 1978.
- «الديمقراطية أبداً» للأستاذ خالد محمد خالد، 1953.
- «الإسلام والديمقراطية» للدكتور فهمي هويدي، 1982.

ويمكن القول أن التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي المعاصر قد أجمع على أساسيات المنهج الديمقراطي من المنظور الإسلامي كالتعددية الحزبية (ضمن حدود الإسلام) والمشاركة السياسية، والرقابة على الحكومة وحكم القانون، ورعاية حقوق الإنسان، وإن كان الإجماع واقعاً أيضاً على أنه لا تنازل مطلقاً أمام اعتبار السلطة المرجعية للدولة هي الإسلام بعقيدته وشريعته[33].

وأما عن حقوق الإنسان كما طرحها الفكر الغربي فقد تناولها الفكر الفقهي الإسلامي ووجد في تناولها وفي شريعة الإسلام آفاقاً واسعة لتقديم اجتهادات ذات مرجعية إسلامية نصية وقياسية.

ونشير في هذا السياق إلى الندوة التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية سنة 1989 عن نظام الحقوق في الإسلام. ونشرتها ضمن مطبوعات الأكاديمية سنة 1990.

وقد تناول المشاركون في هذه الندوة من أعضاء وخبراء مفهوم الحق في الإسلام، وحقوق الإنسان في المنظور الإسلامي وميثاق الثورة الفرنسية، وتقييد الحق في الفقه الإسلامي بالمصلحة الاجتماعية وغيرها من المباحث الهامة.

كما نشير إلى أبحاث المؤتمر السادس للفكر الإسلامي بطهران (1988) التي نشرت في مجلد من ستمائة وأربعين صفحة، شارك فيه علماء وفقهاء من مختلف البلاد الإسلامية، في موضوع «حقوق الإنسان في الإسلام». فقد تناول العلماء في هذا المؤتمر الحقوق السياسية وحقوق الضمان الاجتماعي والحقوق القضائية وحقوق الأقليات والحقوق المدنية من المنظور الإسلامي. وكل هذه الأبحاث نعتبرها إسهاماً جاداً في مجال الفقه السياسي. ومن الدراسات والأبحاث التي صدرت في هذا المجال في كتب مستقلة نذكر أيضاً :

1) «أصول الحق» للدكتور مختار القاضي، 1974.
2) «الحرية في الإسلام» للدكتور علي عبد الواحد وافي، 1968.
3) «الحرية الدينية في الإسلام» للأستاذ عبد المتعال الصعيدي.

4) «حقوق الإنسان في الإسلام» للأستاذ محمد خلف الله.

5) «حقوق الإنسان في القرآن» للدكتور محمد البهي.

6) «الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق» للدكتور محمد عماره، 1985.

7) «الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام» للدكتور محمد رأفت عثمان، 1982.

8) «حقوق الإسلام بين تعاليم الإسلام، وإعلان الأمم المتحدة» للشيخ محمد الغزالي.

لقد استعرضنا طائفة من الدراسات والآراء والمواقف لمفكرين إسلاميين محدَثين أو معاصرين، وذلك في سياق بيان إسهام الفكر الإسلامي في تطوير الفقه الإسلامي، وجعله يتجاوب مع قضايا العصر، ولم نعرض للمقالات والأبحاث المنشورة في الدوريات المتخصصة كمجلة «المسلم المعاصر» أو مجلة «الاجتهاد» أو مجلة «منبر الإسلام» أو مجلة «رسالة الإسلام» أو مجلة «دعوة الحق» أو غيرها من كبريات المجلات العربية الإسلامية، لأن تتبع ذلك يتطلب الكثير من الوقت ومجال الكتابة. وإنما اكتفينا بتقديم صورة مجملة تقريبية عن مشاغل الفكر الإسلامي الحديث وعن إبداعه وتفاعله مع واقع العصر في مجال التوجيهات التي تحدثنا عنها.

الحواشي

(1) كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب عدداً من الرسائل المختصرة والمطولة جمعها ابن غنام في الجزء الأول من كتابه تاريخ نجد. وكتب الطهطاوي في الفكر الإصلاحي كتاب «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» و «المرشد الأمين للبنات والبنين» وكتب حسين الجسر الكتب والرسائل العديدة. أنظر عن هؤلاء كتاب «مصادر الدراسة الأدبية» ليوسف أسعد داغر، و «الأعلام» للزركلي.

(2) أنظر فهرس الدوريات العربية بدار الكتب المصرية. تصنيف محمود إسماعيل عبد الله. ط/دار الكتب المصرية 1961.

(3) أنظر كتاب «إحياء علوم الدين» ط/دار الفكر ببيروت 1980 ج : 15/ ص : 68/62.

(4) أنظر «المقدمة» لابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج : 1007/3.

(5) «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» ج : 542/3.

(6) من الذين لاحظوا هذا الغموض في المصطلح الأستاذ طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «أزمة العقل المسلم» ط/المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1981 ص : 14.

(7) أنظر «دراسات فلسفية» للدكتور حسن حنفي ط/الانجلو المصرية 1987 ص : 195/193.

(8) «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور محمد البهي ص : 4.

(9) المرجع السابق ص : 6.

(10) أنظر كتابه «الفكر الاسلامي مواجهة حضارية» ص : 20.

(11) المرجع السابق ص : 31/30.

(12) أنظر كتابه «المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه» دار الجيل بيروت 1970.

(13) «الفكر الاسلامي بين الأمس واليوم» ط/ الشركة القومية للنشر والتوزيع بتونس 1955. ص : 44.

(14) المرجع السابق، ص : 48.

(15) «جولات في الفكر الاسلامي» لعبد الله كنون، ط/ الشويخ تطوان 1980 ص : 6.

(16) «النقد الذاتي» لعلال الفاسي ص : 116.

(17) المرجع السابق، ص : 119.

(18) المرجع السابق، ص : 129/120.

(19) أزمة العقل المسلم، ط/المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1981 ص : 49.

(20) صدر ضمن سلسلة «كتاب الأمة»، التي تصدر بدولة قطر سنة 1404 هـ.

(21) المرجع السابق، ص : 20.

(22) المرجع السابق، ص : 21.

(23) أنظر «جدل العقل والنقل» للدكتور محمد الكتاني ص : 26 وما بعدها.

(24) «أزمة العقل المسلم»، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ص : 79.

(25) من المفكرين المصلحين الذين تأثروا بالوهابية في المشرق والمغرب عدد من الأعلام. أنظر عنهم كتاب «انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب خارج الجزيرة العربية» للأستاذ محمد كمال جمعة. مطبوعات دارة الملك عبد العزيز 1977.

(26) أنظر كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» للدكتور فهمي جدعان، ط/بيروت 1979 ص : 200 وما بعدها.

(27) أنظر مميزات المجلة وأسباب ظهورها وما جاءت به من جديد في مجال الفقه عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في كتابه «المدخل الفقهي العام».

(28) أنظر مجلة أكاديمية المملكة المغربية (العدد العاشر 1993) بحث الأستاذ محمد الحبيب ابن خوجة بعنوان «الفقه الإسلامي وقضايا العصر» 48/15.

(29) أنظر كتاب «التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجا» للشيخ مناع القطان، ط/مؤسسة الرسالة 1982.

(30) تُراجع في هذا الصدد فهارس الرسائل والأطروحات الجامعية بأمهات الجامعات العربية في القاهرة وبغداد ودمشق والرباط وعمّان والرياض.

(31) نذكر من هذه الدراسات «فقه الخلافة وتطورها» للسنهوري. «والخلافة» للشيخ محمد رشيد رضا. و«النظريات السياسية الاسلامية» للأستاذ محمد ضياء الدين الريس. و«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت عثمان. و«التشريع الجنائيّ الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي» للأستاذ عبد القادر عوده و«التطور السياسي للمجتمع العربي» للدكتور سليمان الطيماوي. و«أحكام المعاملات الشرعية» للشيخ علي الخفيف. و«النظريات العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية» للدكتور صبحي محمصاني و«نظرية العقد في الشريعة الاسلامية» للشيخ محمد أبو زهرة.

(32) أنظر مقالة غوزْدون كْريمَر «الاسلاميون والحديث عن الديمقراطية». مجلة الاجتهاد البيروتية العدد 1993/21.

(33) المرجع السابق، ص : 111.